

Antônio Vieira e a questão colonial no Pará

Geraldo Mártires Coelho

Doutor em História. Professor e Pesquisador da UFPa. Diretor do Arquivo Público do Pará



O avanço da colonização pelo litoral brasileiro e a fundação de Belém, em 12 de janeiro de 1616, integrariam o vasto espaço tropical amazônico ao complexo político da União Ibérica. Iniciar a ocupação da região era estratégico para o combate às forças de países europeus com interesses mercantis no vale amazônico (Holanda, Inglaterra, Espanha), num processo que reproduzia os cenários das lutas contra potências européias no litoral do nordeste brasileiro. Dominada pela floresta e pelo rio, a Amazônia revelou-se ao conquistador lusitano como um cenário da Criação, precisamente naqueles quadros que marcaram o imaginário das navegações e das conquistas ultramarinas. Era o mundo dos *mirabilia*, dos tesouros recônditos, das riquezas indiscreíveis perdidas no interior da floresta, uma precisa reprodução, em meio ao *orbis alterius*, dos panoramas de uma geografia do maravilhoso tão presente nas culturas e nas mentalidades herdeiras das visões de mundo da Baixa Idade Média. Mas o espaço amazônico era, também e principalmente, o mundo natural e cultural de grandes sociedades tribais, reunindo populações elevadas a habitar não as zonas mais fechadas da grande floresta, mas toda a área em que se instalou o núcleo fundador da cidade. A história da colonização da Amazônia seria, sempre, a história das relações entre o colono, o índio e o ambiente físico.

Desde a fundação de Belém, e já nos primeiros anos da montagem do núcleo colonial, definiu-se o quadro de uma colonização que dependeria, em escala de crescente complexidade, da mão-de-obra indígena. Sujeito à servidão ou quase sempre reduzido à escravidão, o que ocorria em várias formas, a presença do indígena seria uma constante nas relações entre o conquistador, o meio físico e as atividades produtivas. Impor-se militarmente sobre os índios e reduzi-los à servidão e/ou à escravidão definiu-se, para o colono português, como o próprio imperativo da colonização. A Amazônia, assim, mostrar-se-ia como cenário físico e como realidade social distintos quando comparada, tratando-se da colonização brasileira, ao nordeste açucareiro, essencialmente agrário e dependente da escravidão negra.

O lançamento das bases da conquista colonial da Amazônia a partir de Belém, e assim revelava a geografia no sítio fundado por Francisco Caldeira de Castelo Branco, não deixava dúvida quanto a especificidade das forças e das condições que contingenciariam a história colonial da região. Em outras palavras, o meio físico em cujo espaço instalou-se o primeiro núcleo colonial do extremo-norte do Brasil, dominado pela floresta e pelo rio, exigiria uma força de trabalho apta a explorar os recursos naturais, a decifrar os códigos da selva e a mediar as relações entre o colono e a forma dramática como os cenários do trópico

impunham os seus panoramas à visão dos primeiros conquistadores. Nesse sentido, o índio afigurava-se ao colono não apenas como a força de trabalho necessária ao cotidiano da conquista, mas principalmente como elemento da própria natureza, como portador das chaves que abririam os segredos densos da floresta.

Nos três primeiros anos que se seguiram à fundação de Belém, quando a *cidade* era a fortificação e suas defesas, a política dos conquistadores em relação ao índio era claramente dirigida ao domínio direto e à submissão *manu militari* das populações tribais. Se, em 1617, sob as ordens de Francisco Caldeira de Castelo Branco, fundador da cidade, os Tupinambá, na baía do Marajó, foram atacados “de modo que poucos se isentaram dos seus [do Alferes Francisco de Medinal] duros golpes”, dois anos depois o Capitão-Mor Jerônimo Fragoso de Albuquerque dizimava os índios no Guanapú e Carepi, convertendo “em cinzas as suas aldeias”.¹ A persistir a ação devastadora das forças da colonização sobre as populações tribais, no que seria quase invariavelmente a história da conquista da América colonial, em breve não restariam mais *almas* para o ministério evangelizador das ordens religiosas na Amazônia. Como ver-se-á mais à frente, do choque entre essas duas linguagens da presença colonial no norte do Brasil ganhou especial dimensão a presença da Companhia de Jesus no *império das Amazonas*.

Em 1626, dez anos após a fundação de Belém, a Companhia de Jesus requereu ao Senado da Câmara da cidade permissão para estabelecer a Ordem na Capitania. Como prefiguração da vinda próxima do *Anticristo*, a permissão foi recusada pelo Procurador da Câmara, recusa feita “com mais paixão que zelo”, argumentando a vereação com base no fato de “a Povoação [estar] tanto nos seus princípios” que, já assistida espiritualmente pelos religiosos do Carmo e de Santo Antônio, nela não havia “lugar” para uma terceira ordem.² Significativamente, nesse mesmo ano o Capitão-Mor do Grão-Pará, Manoel de Sousa de Eça, Cavaleiro do Hábito de Santiago, “encarrega ao Capitão Pedro Teixeira resgates de escravos indígenas bravios para o trabalho material da Capitania”.³ Antes, em 1622, um primeiro sinal do *Anticristo* emitira o Maranhão: quando o padre Luís Figueira voltava a São Luís (lá estivera numa primeira missão, em 1607), o Senado da Câmara requirera a sua saída da Capitania, pois seus moradores temiam “sempre a comunicação dos missionários de Jesus, como embaraço dos particulares interesses no serviço dos índios”.⁴ No cruzamento desses eixos, o das necessidades práticas da colonização, suporte da conquista do espaço amazônico, e o da evangelização, instrumento da realização do espírito tridentino no mundo, produziram-se as realidades que

assinalaram a primeira experiência da Companhia de Jesus na Amazônia seiscentista.

Lançado em meio à grande floresta tropical, o núcleo colonial dependeria, para tornar-se um empreendimento viável, da força de trabalho indígena. A própria montagem dos primeiros cenários da presença portuguesa no delta amazônico, na forma primitiva da sua arquitetura, civil e religiosa, dependeu do índio; e dele principalmente dependeu o desenvolvimento de atividades produtivas básicas. Em outras palavras, quando Francisco Caldeira de Castelo Branco fundou a *cidade* e a “reduziu à forma de República [com o] glorioso título de cabeça da Feliz Lusitânia”, já nas primeiras horas da revelação da nova terra ficara patente que a colonização seria, do ponto de vista do conquistador, uma *cruzada* contra o “inumerável gentilismo de tão vastos sertões”.⁵

À medida que avançaria a presença portuguesa na região, mais aprofundada ficaria a subordinação do colono ao trabalho do indígena, independentemente de o índio ser ou não escravo. Inversão significativa esta de o escravizador tornado escravo estando no domínio de suas forças, o que se tornou mais flagrante ainda na Amazônia pelas contingências do próprio extrativismo vegetal, atividade econômica dependente da decifração dos códigos da floresta, da leitura e do entendimento das múltiplas linguagens da natureza. Escravizar o índio foi, para o português chegado ao Brasil recém-descoberto, uma prática recorrente, e assim escreveu-se a dura história da conquista colonial brasileira. Note-se, contudo, que a persistência e a afirmação dessa prática ocorreu, como no caso da Amazônia, nos espaços brasileiros onde não se constituiu a grande agricultura exportadora ou, posteriormente, a mineração, práticas econômicas que dependeram essencialmente do trabalho do escravo negro trazido da África.

Assegurar o domínio da mão-de-obra indígena, na servidão ou na escravidão, inscrevera-se nas mentalidades da colônia como a razão de ser da colonização e como garantia do êxito da empresa colonial. Para a decifração da natureza ou para o trabalho no sítio urbano, na agricultura de subsistência ou nos trabalhos de enraizamento da cidade, os índios *eram mais úteis aos povos*. Significativamente, o Governador do Maranhão e Grão Pará, Luís de Magalhães, condenava a aventura representada pela busca de metais preciosos, como também o faria pouco depois Antônio Vieira, por outro caminho e com outra significação. As experiências anteriores pareciam deixar claro à administração colonial que o *eldorado*, pelo menos na forma revelada e explorada pela Espanha, não se repetia na Amazônia, como, aliás, ocorreu na história da conquista colonial do litoral brasileiro, desprovido de ouro e de prata.

O anteato da instalação da Companhia de Jesus no Grão-Pará deu-se em 1652, ano da dissolução do Estado do Maranhão e Grão-Pará, quando o Governador desta Capitania, Inácio do Rego Barreto, procurou executar disposição do seu Regimento que “prescreve a liberdade de todos os indianos que até então tinham vivido com o nome de escravos”. A reação dos habitantes de Belém foi imediata: “ferve dos homens o tumulto”. Pressões exerceu a Câmara sobre o Governador para que recuasse da sua determinação, ao mesmo tempo que, para Lisboa, seguiram representantes do Pará e do Maranhão com o fim de revelar ao governo metropolitano, do ponto de vista da colonização, os inconvenientes de tão irrestrita liberdade. Em face das pressões, o governo decidiu que “todos os indianos que até aquele momento eram possuídos como escravos se conservariam por administração debaixo do título de libertos, e que dali em diante padeceria gravíssima pena todo aquele que operasse novos resgates”.⁶

Quando a Companhia de Jesus, a 26 de janeiro de 1653, solicitou à Câmara Municipal permissão para se instalar no Grão-Pará, erguer seu colégio e sua capela, mais uma vez dispositivos da instável legislação metropolitana sobre os índios haviam montado um quadro de enfrentamento entre a administração colonial e os colonos. Sempre que um novo diploma legal interpunha-se entre os agentes da colonização e o índio, produziam-se novas mediações relativamente à força de trabalho indígena. Constituíam-se, assim, novas demandas relativamente à gerência e ao uso de um elemento *natural*, mas também político, que a conquista revelou e ofereceu, e que era considerado *patrimônio*, a um só tempo, do Estado e do conquistador: o índio.

Natural, assim, que a aceitação da presença dos jesuítas pela Câmara de Belém fosse feita sob pressão dos moradores da cidade, no sentido da plena definição da esfera de competência da Companhia de Jesus na Capitania. Por esse caminho, asseguraram primeiro os colonos que o Reitor da Ordem, padre João Souto Maior, garantisse, em documento lavrado nos Livros dos Termos dos Acórdãos do Conselho Municipal, que os jesuítas não teriam qualquer ingerência “nos escravos dos moradores nem na administração dos indianos libertos”.⁷

Reunidos em torno de um colégio e de uma ermida construídos com materiais da terra, a taipa de pilão, sustentados por uma cônica de 350 mil réis anuais, saídos dos “dízimos do Brasil”, o fim universalista da presença jesuítica no Grão-Pará, pela sua amplitude, contrastava com a insuficiência material com que os inácianos fundavam o seu apostolado no vale amazônico. E já nesse quadro afiguravam-se as bases do imediato conflito com as forças da colonização, pois, como está

registrado na memória do estabelecimento da ação jesuítica na Amazônia, os missionários, “apenas começaram a tratar do governo espiritual das almas que lhes tinha concedido Sua Majestade, até então, quando logo viram por experiência que o espiritual sem o temporal dos índios não bastava para fazer fruto em suas almas e dilatar a missão”.⁸ Precisamente porque praticaria uma evangelização que proclamava que a libertação da alma não se faria plena sem a liberdade do corpo, a catequese jesuítica comportava um entendimento inteiramente contrário à lógica da conquista e da realização do projeto colonial-mercantilista. Os sucessivos desfechos dessa contradição estão na História!

Desse ponto de vista, a permanência de Antônio Vieira no Grão-Pará, entre 1653 e 1661, produziu tensões insuperáveis nas relações entre as exigências da escravização do índio, como defendidas pelos colonos, e as proclamadas necessidades da catequese indígena, na forma pregada pelos jesuítas. Nesse sentido, é preciso notar que Vieira chegou a Belém não apenas investido da condição de Superior das Missões e de legenda da oratória sacra portuguesa, mas também conduzindo a aura de pregador da Corte de D. João IV, o poderoso Duque de Bragança, o artífice da Restauração lusitana. Em outras palavras, as investidas que Vieira conduzia ao chegar ao Grão-Pará, observados os significados simbólicos da sua representação, projetar-se-iam, qualquer que fosse o contexto, sobre a organização e o exercício do poder na colônia, conhecidas as *fidelidades* que aproximavam os corpos constitutivos da anatomia mercantilista. No caso em questão, essa projeção seria inevitavelmente mais profunda e abrangente, considerando-se os instrumentos políticos com que Antônio Vieira, dando forma a vontade de D. João IV, chegou ao Estado do Maranhão e Grão-Pará na condição de regente da evangelização, do “governo espiritual das almas”.⁹

Sintomático, nesse sentido, que à chegada de Antônio Vieira a Belém, moradores hajam intimado a Câmara para proceder a expulsão dos jesuítas, “por não serem precisos” na Capitania.¹⁰ A Câmara conseguiu manter o Superior das Missões no Grão-Pará, mas Vieira, no começo de 1654, foi obrigado a ratificar o compromisso antes assumido pelo padre João Souto Maior, de não intervir na questão do trabalho indígena. A reação dos habitantes de Belém aos termos da Carta Régia de 21 de outubro de 1652, no tocante à completa autoridade dos jesuítas sobre os índios, foi expressiva, “e impugnando-a sempre aqueles moradores com todos os esforços das mais melancólicas profecias, a conseguiram logo nos princípios do presente ano [1654], ainda entre as mesmas fatais desconfiças, sobre a

negociação da lei dos cativos, que pouco tempo antes tão perigosamente havia alterado o sossego público na Capitania...".¹¹

Até à expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará, em 1661, as relações entre os jesuítas e os colonos seriam contingenciadas pela Provisão de 9 de abril de 1655, gerando novos focos de tensão e aprofundando os anteriormente existentes. Nesse sentido, se a administração colonial, cedendo às pressões da Câmara de Belém, pretendia lançar mão da *guerra justa* para a obtenção de força de trabalho escravizada, Antônio Vieira, obtendo a pacificação dos Nheengasbas, grupos tribais do Marajó, esvaziava a possibilidade de o governo utilizar-se desse recurso para a obtenção de escravos. Impedir a *guerra justa* implicaria, segundo os agentes da colonização, retirar a força de trabalho sem a qual a colônia estaria impossibilitada de se afirmar, mesmo por conta do comércio de escravos índios.

Esse argumento acha-se referendado pela memória do estabelecimento da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará, ao registrar que, à altura de 1660, o Grão-Pará "sentia vivamente a falta de servos", indispondo os habitantes de Belém contra os jesuítas pelo controle que exerciam sobre os índios. Tal situação "ameaçava uma fatal ruína a todo aquele Estado" e a seus habitantes, já que as "grandes necessidades de que padecem estes povos" eram provocadas pela "muita falta que têm de escravos".¹² Sem a força de trabalho necessária ao cotidiano da colonização, ficavam "agravados os moradores", e tais agravos eram particularmente danosos para as relações políticas, haja vista que produziam "excídio universal da Capitania".¹³

As Câmaras de Belém e de São Luís centralizaram os protestos de seus moradores contra os jesuítas, num movimento que caminharia para um enfrentamento mais aberto, pois a Companhia de Jesus, "pela sua ingerência no governo dos indianos tem concitado o ódio dos povos, e promovido gravame insuportável". A persistir aquele quadro, proclamavam os vereadores, todos se "verão impelidos a abandonar os seus lares fugindo à derradeira miséria, que para todos a largos passos caminham". A 15 de janeiro de 1661, os vereadores de Belém dirigiram uma *Representação* ao padre Antônio Vieira, "recamada de razões indestrutíveis, e reforçada pelo zelo da Fazenda Real, a qual desfalece com a existência de cidadãos, que vivem em grande escassez de fortuna por falta de serventes para todo o gênero de trabalho material".¹⁴

As proclamadas conseqüências do controle dos jesuítas sobre a mão-de-obra indígena, sustentava a *Representação*, sobretudo o empobrecimento da Capitania, provocada pela diminuição das rendas, reduzia os tributos pagos à Fazenda Real. Além de novos

impostos lançados para cobrir a queda da arrecadação, ficavam ainda os moradores de Belém obrigados a arcar com a manutenção de parte da tropa, bem como com o custeio dos serviços dos religiosos. Sobre esse final da década de 1650, registram os anais do Estado do Maranhão e Grão-Pará, estava "este povo, e os moradores dele em estado o mais miserável que se pode considerar", o mesmo ocorrendo com "alguns homens nobres, conquistadores e povoadores, que derramaram o seu sangue e têm gastada a sua vida em serviço de Sua Majestade", desprovidos de recursos até mesmo para manter a dignidade de suas famílias, "tudo procedido de não resgatarem escravos". Em suma, os habitantes do Estado do Maranhão e Grão-Pará iam "padecendo muito, por não terem com que lavrarem fazendas (...) até os mais principais", todos "no maior desamparo", revelando como era "tão grande a necessidade e misérias, com que se vive nesta Capitania". Finaliza a *Representação* dizendo que só "se pode conseguir o remédio delas com e fazer uma entrada ao sertão ao resgate de escravos, para esta pobreza e miséria, em que vivemos todos, por ser a maior e mais urgente...".¹⁵

A 12 de fevereiro de 1661, Vieira respondeu à Câmara de Belém, apresentando a sua visão sobre a pobreza da Capitania. Localização geográfica, redução periódica de gêneros *naturais*, falta de administração, reduzida oferta de trabalho, alta dos preços dos produtos vindos de Portugal, baixa dos preços dos produtos exportados, eram fatores apontados como responsáveis pelo quadro da crise pintado pela *Representação* dirigida pela Câmara ao Superior das Missões. Sobre a não escravização dos índios como causa da pobreza da Capitania, Vieira alertava, de forma marcante, que os mesmos eram vulneráveis fisicamente, "de menos resistência contra as doenças", inadaptados para o trabalho escravo, daí porque "por mais que sejam os escravos, que se fazem, muito mais são sempre os que morrem". Nesse sentido, alertava ainda Vieira, referindo-se certamente ao nordeste açucareiro, que lá "os moradores nunca tiveram remédio, senão depois que se serviram de escravos de Angola...".¹⁶

O difícil equilíbrio das relações entre os jesuítas, a autoridade municipal e os habitantes da Capitania foi rompido em 15 de maio de 1661 quando, em São Luís, um levante de moradores da cidade investiu contra a Companhia de Jesus. Na capital do Maranhão, "correu o povo (...) contra os padres e assanhados todos como feras bravas", fez prisioneiros os jesuítas. Em Belém, "não faltaram demandas amotinadoras (...) para que a Câmara e o povo da cidade de Belém se levantasse"¹⁷, o que ocorreu em 17 de julho seguinte. No mesmo dia em que triunfava o levante de São Luís, os habitantes da capital do Grão-Pará faziam saber a Lisboa que o

padre Vieira, com o “seu sistema monopólio sobre os indianos”, explicavam em documento remetido à Corte, criara um sistema “extremamente ofensivo da necessidade pública, cuja lei de certo para ele não é suprema”.¹⁸ O padre Vieira, sabedor dos acontecimentos de São Luís, fez ver à Câmara de Belém que os acontecimentos do Maranhão ofendiam à autoridade e à ordem reais.

O levante dos habitantes de Belém seguiu as mesmas linhas do de São Luís, com a marcante diferença de estar o padre Vieira no Grão-Pará: “foi-se o povo amotinado ao colégio de Santo Alexandre e lá prendeu ao Padre Antônio Vieira”, conduzindo o Superior das Missões “com grandes descortêsias” pelas ruas da cidade em direção da igreja de São João, “onde o tiveram com tanto aperto, que nem por uma necessidade estava livre”. No mesmo movimento, trataram os moradores de prender os “padres que se puderam alcançar”, mas como os “levantados tinham maior ódio ao Padre Antônio Vieira, Subprior e Visitador da missão, mandaram-no para o Maranhão em uma canoa, tratando-o no caminho com muita descortesia...”.¹⁹

Em São Luís, e sem que o governador Pedro de Mello conseguisse deter “os desconcertos” do povo, viu-se chegar “àquela cidade o padre Vieira, fechado em um globo de homens armados, e ser estanciado pelo povo em cárcere privado”. Diante da determinação popular em conter Vieira, e porque este, pelo poder da oratória, ainda buscou controlar a situação, “foi ele metido imediatamente em um pataxo com os mais Regulares”, e, nessas condições, os revoltosos “os arremessarão para Lisboa...” No Grão-Pará, à altura em que os jesuítas já haviam saído de São Luís, “insistem os habitantes da cidade em dar expulsoria aos jesuítas [com] a prisão dos padres que estavam fora da cidade para que todos coletivamente sejam arrojados para Lisboa na mesma caravela enviada do Maranhão com esse destino”.²⁰

A Belém de 1660, pela palavra de Vieira, armara-se de uma grandeza apocalíptica, como registram as páginas do *Sermão da Epifania*, feito em Lisboa, em 1662, e no qual o pregador trata da expulsão dos jesuítas do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Belém, assim, erguera-se à condição de “pátria do Anticristo”, e ao projetá-la como parte de um quadro de chamas, o pregador dimensionava, pelas imagens da sua oratória, o espaço místico, por isso incomensurável – ao contrário da arquitetura real da cidade – passível de conter o gravíssimo sinal que veio quando “levantou o demônio este fumo, ou assoprou este incêndio entre as palhas de quatro choupanas (...) com nome da Cidade de Belém...”, na forma do desapego dos povos à mensagem da Palavra. E aquele espaço místico, tal como panorama da Criação, “se havia de compor de nações e reis gentios,

que [nele] receberiam a luz da fé, e sujeitariam suas coroas ao império de Cristo”.²¹ Esse mundo outro e novo haveria de se incorporar, como verdade, à outras cidadelas espirituais da Criação, pela vontade de Deus manifestada aos portugueses, de tal sorte que essas terras tornar-se-iam terras do Evangelho. A “pátria do Anticristo” erguera-se por sobre as ruínas desse império da Palavra apenas começado...

BIBLIOGRAFIA

- AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antonio Vieira*. Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918-1921, 2 v.
- _____. *Os jesuítas no Grão-Pará*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da Província do Pará*. 2.ed. Belém, Universidade Federal do Pará, 1969.
- BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimientos e Renascimento; formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI*. 2.ed. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- BERREDO. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 3.ed. Florença, Typ. Barbèra, 1905, 2 v.
- BETTENDORFF, Pe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2.ed. Belém, Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1981, 7 v.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso; o Novo Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- MEIRA FILHO, Augusto. *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará*. Belém, Falangola, 1986, 2 v.
- MOREIRA, Eidorfe. “Os sermões que Vieira pregou no Pará”, in *Obras reunidas de Eidorfe Moreira*. Belém, Conselho Estadual de Cultura, 8 v.
- PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento; a unidade teológico-*

retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. São Paulo, Editora da Unicamp, Edusp, 1994.

VARNHAGEN. *História geral do Brasil*. 3.ed. São Paulo, Melhoramentos, s/d, 5 v.

VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*. Lisboa, Editores, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1854, 15 t.

_____. *Cartas*. Lisboa, Editores, J.M.C. Seabra & T.Q. Antunes, 1854, 3 t.

¹ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das eras da Província do Pará*. 2.ed. Belém, Universidade Federal do Pará, 1969, pp. 24-5.

² . BERREDO. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 3.ed. Florença, Typ. Barbèra, 1905, tomo I, pp. 223-4.

³ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, cit., p. 33.

⁴ . BERREDO, cit., p. 195.

⁵ . Id., ib., pp. 163-5.

⁶ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, cit., pp. 64-5.

⁷ . Id., ib., p. 65.

⁸ . BETTENDORFF, Pe. João Felipe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. Ed. Belém, Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 80.

⁹ . Id., ib.

¹⁰ . BAENA, cit., p. 65.

¹¹ . BERREDO, cit., p. 86.

¹² . Id., ib., pp. 108-111.

¹³ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, cit., p. 73.

¹⁴ . Id., ib., p. 74.

¹⁵ . BERREDO, cit., pp. 111-3.

¹⁶ . Id., ib., p. 115.

¹⁷ . BETTENDORFF, Pe. João Felipe, cit., pp. 166-7.

¹⁸ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, cit., p. 75.

¹⁹ . BETTENDORFF, Pe. João Felipe, cit., p. 177.

²⁰ . BAENA, Antônio Ladislau Monteiro, cit., p. 78.

²¹ . Id., ib.